
SOBRE *DISCOURS ET COMMUNICATION* DE RICOEUR - FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA ANALÍTICA COMO FUNDAMENTO DE UMA FILOSOFIA DA COMUNICAÇÃO

Andrés Bruzzzone

Resumo:

No texto analisado, *Discours et communication*, Paul Ricoeur aproxima filosofia analítica e fenomenologia na tentativa de dar um fundamento filosófico à compreensão da comunicação humana. Este escrito ganha uma nova perspectiva quando posto a trabalhar com as pesquisas de Edmund Husserl sobre a comunicação, no marco de seu pensamento sobre a intersubjetividade, e com o décimo Estudo de *Soi-même comme un autre*, na constituição de uma dialética do Mesmo e o Outro. Faz-se possível pensar uma filosofia da comunicação enraizada na tradição dupla da fenomenologia e da filosofia analítica, com consequências éticas e ontológicas e uma nova compreensão da subjetividade.

Palavras-chave:

Comunicação, Fenomenologia, Filosofia analítica.

Résumé:

Dans le texte étudié, Discours et communication, Paul Ricoeur rapproche philosophie analytique et phénoménologie, dans un effort pour donner à la pensée sur la communication un statu philosophique. Cet écrit gagne une nouvelle dimension quant mis en rapport avec les recherches d'Edmund Husserl sur la communication, dans le cadre de sa pensée sur l'intersubjectivité, et avec le dixième Étude de Soi-même comme un autre, dans la postulation d'une dialectique du Même e de l'Autre. Une philosophie de la communication enracinée dans la double tradition de la philosophie analytique et la phénoménologie, avec des conséquences éthiques et ontologiques, et une nouvelle compréhension de la subjectivité, ce fait donc possible.

Mots-clé:

Communication, Phénoménologie, Philosophie analytique.

A problematização da comunicação proposta por Ricoeur em *Discours et Communication*, texto de 1971, deixa o campo do natural ¹ em favor do plano do transcendental, noético. Ricoeur postula uma situação de comunicação com duas mônadas definidas como séries de acontecimentos psíquicos tais que nenhum acontecimento de uma série pode pertencer à outra, duas séries que são conjuntos sem interseção, séries fechadas, o que exige alguma forma de transgressão para que a comunicação seja possível.

Não é a língua, sistema de símbolos sem falante, que comunica, mas o discurso. O discurso é um tipo especial de acontecimento (*événement*) que consegue passar de uma série monádica à outra, por meio da compreensão, e isso leva Ricoeur a se perguntar pelo suporte da compreensão, a *chave do milagre*. Esta chave estará no sentido, no semantismo, na referência, exterior ao discurso. É o *Aufhebung* do acontecimento, fundamento da comunicação: a supressão pela qual o acontecimento é anulado e retido na visada de um sentido. “Todo discurso é efetuado como acontecimento, mas compreendido como sentido” (RICOEUR: 2005, 23).

Ricoeur trabalha em três níveis de apreensão e de tratamento do semantismo do discurso:

a - Vincula filosofia analítica com fenomenologia, no plano de uma lógica apofântica, na teoria dos enunciados. O fundamento da comunicabilidade é a logicidade do discurso, capaz de exteriorizar o acontecimento em relação a si mesmo. O que faz uma mensagem comunicável é seu processo de universalização.

b - Vincula a teoria dos *Speech-Acts* (Austin e Searle) com a fenomenologia, na passagem de uma apofântica a uma lógica do julgamento, com Husserl na *Lógica formal e lógica transcendental*. O que se comunica num discurso não é apenas seu sentido (sua constituição proposicional), é também sua força: um enunciado vale como asserção ou como ordem ou como promessa.

¹ O campo do natural é ilustrado pelo modelo imperante nas ciências sociais, segundo o qual comunicação é algo que acontece quando um emissor emite uma mensagem em direção a um receptor que a recebe e decodifica. Este esquema, que no texto de Ricoeur é atribuído a Jakobson, é, na verdade, um modelo conceitual elaborado por Claude Shannon, engenheiro e matemático, na pós-guerra (segunda), para a companhia de telefonia americana Bell. (Cf. DUPORTAIL: 1999, 7)

c - Vincula as intenções a partir da obra de Grice com a fenomenologia: no nível das intenções, a comunicabilidade se estende para além do sentido e da força que um locutor comunica. Um locutor comunica algo sobre si mesmo.

Esta ordem busca mostrar de que maneira a elevação do acontecimento ao sentido no discurso funda a comunicabilidade.

Não farei aqui o percurso detalhado desta pesquisa, que é o coração do árduo trabalho de Ricoeur. Passarei às conclusões e àquilo que a partir delas podemos fazer com o texto, mas antes quero me deter um pouco no terceiro nível da teoria do discurso, que busca explicitar o que da subjetividade do locutor comunica-se no discurso².

Enunciando as regras dos jogos de linguagem se evidencia uma implicação do locutor, da sua *intenção*, daquilo que se “quer dizer” (*intends to*, em inglês). Como exemplo, a promessa. Ao prometer algo, o locutor se coloca sob a obrigação de executar a ação enunciada. Opera-se a permutação do jogo ao jogador. A intenção é o que implica a regra semântica, na passagem do ato do enunciado para o ato do locutor. Na nomenclatura de Benveniste, este é o caráter *sui-referencial* (*sui-référentiel*) da instância do discurso.

O discurso designa seu próprio locutor pelos indicadores de subjetividade, pelos quais o sujeito designa a si mesmo ao dizer alguma coisa sobre alguma coisa. Por isso é que o discurso permite o acesso à intenção do locutor, que se comunica ou comunica algo sobre si mesmo ao comunicar o sentido, a referência e a força de seu discurso.

Indica-se assim a intenção de produzir no outro o reconhecimento de que a intenção seja reconhecida por aquilo que ela é. Em Grice, a equivalência entre “significar” e “ter a intenção de” é um aspecto constitutivo da significação quando esta é o ato de um locutor e não somente de seu discurso. Trata-se do que faz o locutor e não do que faz a frase. O novo é que a significação está definida como um efeito a ser produzido no interlocutor pelo reconhecimento da intenção: dizer que “A significa alguma coisa por x” é equivalente a dizer que “A tem a intenção de que a enunciação de x produza um certo efeito no auditório por meio do reconhecimento desta intenção”.

² Acompanho aqui *Discours et Communication*, p. 50 e posteriores (RICOEUR: 2005).

Trata-se de nova equivalência entre “significar” e “ter a intenção”, não como fator adicional, mas constitutivo da significação como ato do locutor e não apenas do seu discurso. Isto estreita o vínculo entre a teoria das intenções e a dos atos de discurso, na procurada convergência entre filosofia analítica e fenomenologia. Esta convergência reporta benefícios para ambas as partes: do encontro surge uma articulação e uma hierarquização dos conceitos em função de seu rol no próprio discurso. Assim, a análise responde com vários conceitos de intenção à fenomenologia, que por sua vez fornece o transcendental de todos esses conceitos. É este transcendental de todas as formas de intenção o que se expressa desde o começo do artigo, quando se fala em exteriorização intencional do acontecimento de palavra no discurso.

O encadeamento entre as três figuras da intenção é muito interessante para o problema da comunicabilidade.

Passa-se da compreensão da intenção como algo muito próximo da simples implicação (quem promete quer dizer, implica, que se coloca sob uma obrigação) à intenção como desejo ou crença, que é a intenção noética. Segue-se a intenção como busca do reconhecimento pelo outro da intenção do locutor. Esta última merece ser chamada de intenção de comunicabilidade e representa o mais avançado da análise do discurso como fundamento da comunicabilidade. É o que Ricoeur chama “a seta (*flèche*) do discurso” (RICOEUR: 2005, 61) que não está voltada para o sentido ou a referência, para aquilo que se diz ou para aquilo do qual está se falando, mas para aquele a quem se fala; é a intenção de endereçamento ou de envio.

A fenomenologia se beneficia adicionalmente da eliminação de confusões com a psicologia, pois o praticado é uma fenomenologia linguística, diferente e distanciada de uma fenomenologia psicológica e capaz, por isso, de reconhecer o estatuto dos atos mentais no funcionamento do discurso, isto é, seu estatuto noético – lembrando que noético é o psíquico ou mental subsumido pelo semântico, motivo pelo qual o semântico pode ser o fio condutor da análise noética.

Disso surge a dupla conclusão de Ricoeur:

Primeiro, que o que é comunicável pelo discurso é o noético, o intencional da vida que pode ser articulado num logos e que se diz nas alusões sui-referenciais do discurso.

O incomunicável é o psíquico, o não intencional da vida, o vivido que se encadeia consigo mesmo, a continuidade de acontecimentos transversalmente ligados pelo tempo e a pertença destes acontecimentos à mesma série, à mesma esfera. “O psíquico, numa palavra, é a solidão da vida que, por intermitência, vem socorrer o milagre do discurso” (RICOEUR: 2005, 63-64).

Vemos aqui uma possível circularidade no texto, que apresenta como provado aquilo que postulou ao centrar sua análise nos aspectos noéticos, deixando de fora tudo o que for psíquico, para demonstrar que a comunicabilidade pode ser justificada pela filosofia desde que ela se mantenha no campo noético. Mas provar isso não é igual a provar que o psíquico permanece incomunicável: é apenas dizer que a filosofia não da conta do problema ou, melhor dizendo, que o problema não é de sua conta. Podemos talvez eliminar a circularidade saindo do texto, se dissermos que Ricoeur procura uma solução para a questão histórica da incomunicabilidade do sujeito posterior a Descartes.

Mas não é isso que interessa agora. Vejo três caminhos, alternativos ou complementários, interessantes para a continuidade da pesquisa, a partir da proposta ricoeuriana.

O primeiro consiste em problematizar a mônada ou, pelo menos, a sua formulação no texto. Em sentido inverso, o segundo: abraçar a mônada em todas as suas consequências, aprofundando numa egologia transcendental. Como terceiro, recorrer a *Soi-même comme un autre* para pensar nas consequências que na comunicação podem ter os estudos sobre a dialética do Si e o Outro, e vice-versa.

Vejamos rapidamente a primeira possibilidade.

A definição de mônada proposta, com referência a Leibniz e a Husserl, marca um limite estrito: na situação comunicacional há duas séries de acontecimentos psíquicos e nenhum acontecimento de uma das séries pode pertencer à outra. Esta postulação pressupõe uma mônada que nasce incomunicada, prévia à comunicação e isso pode resultar num ego auto-constituído e auto-suficiente: todo ele é ele mesmo, sem o Outro na sua constituição. O discurso, capaz de vincular estas mônadas, será produto ou ferramenta, meio pelo qual transitam as mensagens.

A comunicação será assim algo que acontece entre as mônadas, fora delas, numa exterioridade que se aproxima do modelo “emissor - mensagem - receptor”,

esquema “quase físico” que Ricoeur questiona. As mensagens se fazem *por meio* do discurso: o discurso é meio, suporte, exterior em relação à mônada que comunica. O esquema é essencialmente mantido: os três elementos permanecem e a dinâmica, ainda que mais complexa e sutilmente elaborada, não deixa de ser a mesma. Assim, o recurso à mônada como ponto de partida para um questionamento da comunicação seria menos radical do que anunciado.

Como segunda via podemos abraçar as consequências da postulação da mônada, nos adentrando na egologia transcendental, nas análises husserlianas da intersubjetividade, na linha traçada por Guy Félix Duportail. Remontando o percurso nem sempre feliz da análise da comunicação por parte da filosofia, Duportail parte de uma perda de coerência pelo estabelecimento de uma dupla gramática: de um lado, o primado da relação interlocutiva é descoberto pela reflexão transcendental (como em Apel), mas, de outro lado, se apresenta como o resultado de uma aproximação lógica (na tradição Frege, Tarski, Montague). Falta, entende ele, uma articulação filosófica do conjunto, mas essa articulação não seria possível, porque há uma heterogeneidade categorial entre argumento lógico e argumento transcendental (DUPORTAIL: 1999, 20). É esta heterogeneidade que ele se propõe a atacar, bebendo na fonte direta de Husserl, com o propósito explícito de devolver à fenomenologia seu lugar na filosofia da comunicação.

A proposta de Duportail é começar este resgate num fragmento do Texto 29 que leva o subtítulo de *Fenomenologia da comunicação*. O duplo interesse desta proposta está marcado por dois esquecimentos que chamam a atenção: por um lado, Ricoeur aborda a comunicação em chave fenomenológica e a partir de Husserl, mas o faz ignorando o que o autor escrevera explicitamente sobre comunicação (difícilmente caberia imaginar que desconhecesse os textos). Por outro, Duportail procede na busca de uma via fenomenológica, aproximando fenomenologia e filosofia analítica na procura da mesma “intenção comunicativa” que interessa a Ricoeur, e o faz com uma operação bastante semelhante a ele, ainda que com resultados parcialmente diversos, mas não menciona o texto ricoeuriano.

O fragmento que analisa Duportail faz parte de uma seção cujo título diz muito: “Fenomenologia da comunidade de comunicação (A palavra como palavra dirigida e como palavra recebida) por oposição à simples comunidade empática (estar

simplesmente lado a lado). A propósito da antropologia fenomenológica, a propósito da experiência (doxa) e da praxis” (HUSSERL: 2001, 353. Tradução própria).

É importante entender em que discussão se insere o estudo da comunicação.

Os atos da praxis se reportam todos a um mundo que já existe para aquele que age. Existe objetivamente a partir de seu sentido: como mundo objetivo possui já a sua esfera de validade nascida das assunções (*prises en charge*) intersubjetivas, contínua e reciprocamente verificadas e corrigidas. Cada vez que eu assumo esse mundo, ele tem já uma validade que recebe uma nova determinação de sentido. Esse mundo que possui já um sentido, substratos de sentido, a tradição. Esse mundo comum, para mim, esteve sempre aí, é o mundo produzido pela acumulação de sentidos mútuos. Posso modificar o mundo na esfera de minha primordialidade e o primordial será aquilo que seja identicamente modificado.

No processo de comunicação, pode acontecer uma modificação comum do mundo. Modificando-nos ao mesmo tempo, modificamos a mesma coisa de tal maneira que operamos uma transformação que nos implica. Assim, o mundo para todos é o horizonte, previamente constituído, dos espaços de jogo de possibilidades conhecidas e desconhecidas, próprias e alheias, que surgem a partir da intervenção dos outros conhecidos e desconhecidos.

Posso “desmantelar” esse mundo já constituído e assim encontrar a dimensão de horizonte na minha primordialidade, depois como dimensão de horizonte dos outros, como possibilidade ontológica própria de cada um, de cada outro do qual faço ou posso fazer experiência. Isso acontece no interior da forma de um eu apresentado dotado de sua primordialidade e depois na identificação necessária dos entes comuns, como constituição necessária da unidade de uma concordância, num horizonte aberto de discordâncias e de correções possíveis. Este mundo de seres constituído por mim através do horizonte dos outros é um mundo comum para esses outros todos, pois [o mundo] é também constituído por estes.

Nesse mundo nós temos nosso universo, o universo do ente, o universo da experiência concordante possível, o universo do ente único como indivíduo (numa individualidade espaço-temporal), mas também o universo das objetividades ideais como potencialidade de se elevar do mundo individual às suas possibilidades de essência e às suas generalidades de essência. Na mobilidade infinita da constituição

transcendental em que a intersubjetividade transcendental recebe e abre seu sentido, o mundo é constituído como mundo para mim, homem central de minha humanidade total, uma humanidade com seu horizonte aberto a outras humanidades.

O mundo real é objeto de experiência como mundo que já está posto e que oferece um horizonte duplo de possibilidades: modificável pela minha intervenção ou onde não posso intervir. Há também um mundo que foi, e um futuro como universos possíveis, na concordância dos quais ou em conflito com os quais um futuro existente deve necessariamente entrar em cena. Neste mundo, entram em conflito as intenções individuais e desse conflito surge uma resultante. Nenhuma discordância pode nada contra o fato de que existe um mundo real.

Diz Husserl: “Existir os uns com os outros (...) compartilhar o mesmo mundo espaço-temporal e, nele, ser aí num modo psicofísico como ‘realidade’ sendo inscrito na natureza, isso não significa ainda formar uma comunidade ‘social’” (HUSSERL: 2001, 364). Apenas estar lado a lado, compreendendo cada um o mundo e os outros de maneira unilateral ou então (por oposição) de maneira recíproca na base de experiência empática, produzindo um “recobrimento” entre eu e o outro, algo que é novo, uma unidade pessoal entre eu e o outro. Eu compreendo que está reciprocamente orientado de maneira ativa para mim, para o que eu anuncio, para a atividade que se anuncia. “Há algo de particular”, diz Husserl, nesta compreensão minha do gesto do outro e do outro em relação ao meu gesto (HUSSERL: 2001, 364).

Mas ainda não há nenhuma unificação social da comunicação, nenhuma conexão atual do Eu e do Tu. A comunidade de experiência antecede a comunidade de comunicação.

“O que ainda falta é o projeto e a vontade de declarar alguma coisa”, afirma Husserl. Falta o ato específico da comunicação que cria a comunidade e que em latim chama-se, aponta o filósofo, *communicatio* (HUSSERL: 2001, 366).

Esta observação etimológica tem relevância na compreensão do projeto husserliano, o que o leva a estudar a comunicação. Trata-se, afirma Ricoeur, de movimento equivalente à demonstração da verdade divina em Descartes (RICOEUR: 2004, 233), necessária para escapar ao solipsismo monádico.

Cada um dos atos da mônada possui a equivocidade da expressão, anunciando na exterioridade a interioridade correspondente da visada e da realização,

anúncio que para mim tem um efeito, sem que o outro tenha uma intenção de anúncio específico, isto é, de comunicação.

Isso ainda não é comunicação.

A comunicação exige que quando eu visio comunicar e que desenvolvo uma comunicação, meu agir comunicante seja percebido ou compreendido pelo outro que existe para mim de maneira empática. Não posso comunicar sozinho: preciso do outro, e de um outro que me reconheça no meu ato. Somos co-dependentes. A comunicação nos torna co-dependentes.

A novidade, afirma Husserl, é que no ato de comunicação, ao meu desejo ou propósito, expressado num gesto, eu vinculo (*rattache*) uma expressão de linguagem, uma palavra no sentido largo: falada, escrita ou na forma de um gesto. A novidade da comunicação está nesta vinculação entre um desejo (*souhait*), um gesto e uma palavra.

Trata-se de uma atividade em várias camadas ou em vários estratos, vinda de mim ou do outro, que contribui a fundar a socialidade: vivencio a empatia e, por uma percepção estrangeira, me dirijo ao outro com a intenção de motivá-lo a certos atos, o fazendo parte de meu projeto e, em nossa situação em comum, o motivo a compreender o que eu digo.

“O vínculo pela linguagem é a forma fundamental da unificação pela comunicação em geral, a forma originária de uma coincidência particular entre eu e o outro, (...) entre quem seja e qualquer um que seja para ele um outro (...)” (HUSSERL: 2001, 369).

No ato de comunicação, eu me comprometo num quase-recobrimento com o outro eu, de maneira que não sou apenas compreendido como cumprindo com atos, mas o cumprimento de atos motiva no outro um certo “co-cumprimento”, atos que se fazem cargo da comunicação, que se inscrevem na visada da comunicação. Ao se dirigirem a palavra, o eu e o outro eu chegam num primeiro acordo. Eu não sou apenas para mim, o outro não é para mim apenas um outro, mas o outro é meu tu e, falando e nos escutando, fazemos um nós. Um acordo que forma, já, uma comunidade.

A palavra dirigida e recebida funda, assim, a comunidade. É por isso que Husserl diz que a comunicação funda a socialidade e é por isso que a raiz *communicatio* é importante.

Comunicar é fazer comunidade.

Isto é anterior a qualquer “conteúdo” da comunicação. Se quisermos trasladar esta noção naquele esquema que Ricoeur questionava, diríamos que comunicar não é o envio e recebimento de mensagens entre partes, mas o estabelecimento dos elementos, das partes, que irão enviar e receber mensagens.

O conteúdo da comunicação é, sempre, a intenção de determinar o outro a se comportar de uma certa maneira. Se fazer cargo da comunicação, escutando, não significa se fazer cargo do desejo ou da vontade no sentido de sua realização. O outro pode ignorar ou rejeitar essa vontade. Pode reagir positiva ou negativamente em relação ao meu desejo. Husserl fala em um “eu duplo” do qual irradiam atos concordantes ou discordantes. Uma discordância entre os dois eus não destrói esse eu duplo, assim como a discordância de um eu consigo mesmo também não destrói esse eu.

Este recobrimento pode alcançar um grau bem íntimo. O acordo pode ser unânime, os atos de um eu (*moi*) se realizando nos atos de um outro eu (*moi*), um se abrindo a través do outro no seu projeto e na sua realização, “um sendo no outro”. Na oposição mesma, o rechaço constitui não uma justaposição, mas uma imbricação, um entrosamento entre um eu ativo e um outro eu ativo. Neste caso, meu desejo ou propósito (*souhait*) penetrou no outro e por meio desse desejo eu acedo à sua interioridade, o motivando, e é somente tendo tido esse acesso, estando dentro de esse eu que me acolheu, que eu posso fazer a experiência da negativa, do rechaço.

Husserl estuda acontecimentos possíveis no seio da comunidade atual de comunicação. Na esfera da doxa, a formação da comunidade pelo conhecimento fruto da experiência, e os julgamentos (*jugements*) compartilhados a partir de um primeiro juízo em acordo ou pela passagem pelo conflito e a aspiração a um acordo unânime intersubjetivo, um acordo “formador da comunidade”.

Por outro lado a praxis, oposta à teoria. A ação transforma o mundo existente que é objeto de experiência comum, de juízos possíveis comuns e a formação da comunidade nesta ação – a perturbação recíproca e a posterior formação da comunidade. A ação do Eu e do Tu na comunidade de linguagem, no vínculo que é feito possível pela palavra dirigida e pela palavra compreendida acolhida, “a ação do nós, ligada por um acordo unânime que repousa na unidade de um sentido final” acordado, onde cada eu individual agindo tem a sua parte. Constituição de um nós agindo como personalidade de grau (ou nível: *rang*, na tradução francesa) superior como unidade de

uma subjetividade ativa com várias cabeças. “Todos os atos sociais são atos no campo perceptivo intersubjetivo já constituído”, acontecimentos reais para cada sujeito de experiência nesse campo. É necessário dar uma certa inteligibilidade aos atos sociais, aos atos do Eu e do Tu, do Nós (HUSSERL: 2001, 371).

Husserl fala em “habitualidade” das pessoas, as quais têm um vínculo que faz com que elas não estejam isoladas. O vínculo produz unidade entre um ato do eu e um outro ato do eu, o que se estende a uma multiplicidade de atos egóicos. É assim que se constitui esta “personalidade de grau superior” que tem uma durabilidade. Este é o ponto de partida da doutrina formal das associações de pessoas e de esse ser pessoal em ligação. Pessoas que vivem numa vida de atos pessoais vinculados com os atos pessoais de outros eu e que têm assim modos subjetivos individuais de apresentação do ser da comunidade na qual se encontra o companheiro e que elas mesmas constituem.

Culmina: “Edificação do homem como homem numa humanidade, e de uma humanidade na humanidade total. Nesta forma ontológica, desenvolvimento, história” (HUSSERL: 2001, 374).

Finalmente, o terceiro caminho nos leva a *Soi-même comme un autre*. Aqui, a alteridade não se agrega à ipseidade de fora: ela pertence à sua constituição de sentido e à sua estrutura ontológica, e isso especialmente quando a alteridade em jogo é a alteridade do outro que si. Esta noção, que na obra de Ricoeur enraíza-se em várias filosofias, mas muito especialmente em Husserl, está diretamente relacionada com a intersubjetividade ao serviço da constituição de uma natureza comum que permita falar dos aspectos objetivos do mundo. Ainda, a interlocução, a palavra do Outro, ocupa lugar central. Contudo, construir esta dialética do si e do outro derivando o *alter ego* do ego a partir de Husserl é impossível, assim como seria impossível construí-la somente com base na alteridade radical de Lévinas (RICOEUR: 1990, 382). É necessário o encontro, a articulação entre os grandes gêneros do Mesmo e do Outro (RICOEUR: 1990, 387) com que Ricoeur irá completar sua reflexão sobre a identidade narrativa, numa obra que desenvolve uma filosofia da linguagem (Estudos I e II) e uma filosofia da ação (Estudos III e IV), em ambos os casos com recurso à filosofia analítica para desaguar numa filosofia da identidade pessoal (Estudos V e VI), complementada por uma ética (Estudos VII, VIII e IX), sem nunca deixar o Si esquecer o Outro.

Interessa-nos o décimo e último Estudo, *Vers quelle ontologie?*, mas aqui focaremos nossa atenção apenas no ponto b. da seção dedicada à ipseidade e à alteridade: *L'alterité d'autrui* (RICOEUR: 1990, 380).

Ricoeur se volta às *Meditações Cartesianas* quarta e quinta. Busca entender se a redução ao próprio pode ser pensada de maneira dialética sem a interferência simultânea do estrangeiro e afirma que Husserl sabe “como qualquer outro” que não estamos sós e que a palavra “outro” (*autrui*) significa “outro que eu” (*autre que moi*) (RICOEUR: 1990, 382).

Mas a quarta Meditação faz com que o ego reduza esse saber comum ao estatuto de prejuízo, isto é, não fundado. O ego, ativo ou passivo, habita todos os estados de consciência e é através deles que se relaciona com todos os polos-objeto: é, assim, a determinação dos pensamentos como atos e o jogo que resulta entre passividade e atividade que estão no fundamento do ego. Ainda, o ego se coloca como substrato de suas disposições e convicções, de suas propriedades permanentes (o *hexis* ou *habitus* aristotélico), isto é, o caráter da pessoa. É ao ego que pertencem todos os pensamentos, em sentido amplo e, afirma Ricoeur, “faz de todas as transcendências modalidades de sua interioridade. O ego se deixa então pensar como mônada e a fenomenologia como egologia transcendente” (RICOEUR: 1990, 383).

Está aqui a ponte necessária com o texto de 1971, *Discours et Communication*, ou pelo menos uma resposta à pergunta “o que justificaria a postulação de uma mônada?” O ego é mônada não porque nasce isolado, mas porque esse saber do outro é saber não provado e, ainda, substrato fundamental sobre o qual se constrói o resto. Há algo que, na segunda redução (a “redução da redução”), nada deve ao outro: é a esfera do próprio à qual se refere a ontologia da carne. Ricoeur encontra circularidade em todos os esforços por constituir a noção do outro a partir do próprio, porque a constituição da coisa continua sendo o modelo desta constituição.

O outro é pressuposto desde o início da análise: eu sempre soube que o outro não é um dos meus objetos de pensamento, mas um sujeito de pensamento, como eu mesmo; que vemos o mundo, juntos, como uma natureza comum e que, juntos, também, construímos comunidades de pessoas capazes de se comportarem na cena da história como personalidades de grau superior. Mas isso precede a redução ao próprio e, ainda, aponta Ricoeur, o outro está “mais secretamente” contido na formação mesma do

sentido da esfera do próprio: na hipótese de estar só, esta experiência não seria totalizável sem o auxílio do outro que me ajuda a me juntar / consolidar (*rassembler*), a me afirmar ou estabilizar (*affermir*) e a me manter na minha identidade. Ainda, para ser constituído, o mundo exige a constituição de uma natureza comum e, sobretudo, para que o meu corpo sirva como primeiro *analogon* numa transferência analógica, precisa ser um corpo entre os corpos. “Somente uma carne (para mim) que é corpo (para o outro) pode ter o rol de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne” (RICOEUR: 1990, 384).

Mas, aponta Ricoeur, a intencionalidade, que se dirige ao outro como estrangeiro e que se enraíza no próprio, excede esse próprio. Husserl chama de apresentação esta doação que se diferencia da representação por signo ou por imagem e também da doação originária, imediata, da carne. Ela mesma, esta doação não permite viver as vivências do outro e, por isso, não é conversível em experiência primária.

O Outro se integra, de maneira medular, na constituição do Mesmo, numa leitura apertada e densa que Ricoeur faz de Lévinas, tomando o caminho hiperbólico da alteridade radical sem deixar de procurar essa capacidade de acolhimento, de recepção, de discriminação e de reconhecimento que lhe permita escapar à dicotomia entre fundar a filosofia ou no Mesmo ou no Outro (RICOEUR: 1990, 391). Conclui que não há contradição em colocar em relação dialética os movimentos do Mesmo em direção ao Outro e do Outro em direção ao Mesmo: os movimentos não se anulam; antes, se completam e complementam, pois um (do Outro ao Mesmo) é um movimento ético por excelência, enquanto que o movimento do Mesmo para o Outro é o movimento gnoseológico do sentido. “A adscrição de responsabilidade (..) remete ao poder de auto-designação, transferido a toda terceira pessoa que se supõe capaz de dizer ‘eu’” (RICOEUR: 1990, 393). O exemplo da promessa serve para ilustrar o movimento: o quanto o outro que conta comigo é importante para que eu mantenha a minha palavra?

Concluindo

Ao chegar neste ponto, a pergunta que se impõe, como resultado de relacionarmos o primeiro texto de Ricoeur, *Discours et Communication*, com o fragmento do Texto 29 de Husserl, *Fenomenologia da Comunicação*, e com o décimo

Estudo de *Soi-même comme un autre*, é se há uma possibilidade de inverter o processo comunicativo ou, melhor dizendo, colocar ele na dialética do Mesmo e do Outro, com o discurso ou, talvez melhor, com a intenção comunicante ou comunicativa como suporte para a compreensão do processo que vincula de maneira íntima cada um dos eus monádicos com os outros eus. O próprio Ricoeur parece fornecer uma justificativa desta operação quando, no décimo Estudo de *Soi-même comme un autre*, diz:

(...) para mediar a abertura do Mesmo no Outro e a interiorização da voz do Outro no Mesmo, não é necessário que a linguagem forneça seus recursos de comunicação, isto é de reciprocidade, como atesta o intercâmbio de pronomes pessoais (...) que é reflexo de um intercâmbio mais radical, o da pergunta e da resposta onde os papéis não acabam de se inverter? Em síntese, não é necessário que uma dialógica se sobreponha na relação à distância supostamente ab-soluta entre o eu (*moi*) separado e o Outro? ³ (RICOEUR: 1990, 391).

Temos assim duas mônadas que, vistas e compreendidas desde cada um dos polos, seriam independentes e separadas, exigiriam a transgressão da qual é possível apenas o semantismo do discurso, mas para serem compreendidas de maneira completa e acabada, essas mônadas exigiriam ser colocadas no interior de uma dialética que as faz co-dependentes. A comunicação acompanharia e daria sustento a esta dupla formulação: a primordialidade do eu posta em diálogo com a primazia do outro proposta por Lévinas.

Está claro que cabe à comunicação um papel central na efetivação da dialética do Mesmo e do Outro, e isso está dito de maneira explícita por Ricoeur: é a linguagem com seus recursos de comunicação, isto é, de reciprocidade, o que sustenta as bases para um reconhecimento mútuo onde os papéis se invertem de maneira constante.

Levando em conta os aprendizados e as incorporações de *Soi-même comme un autre*, podemos, agora, voltar ao texto de 1971 para desmontar as mônadas e transformar o processo todo da comunicação num jogo necessário, no qual há uma inversão de papéis entre duas entidades que nascem comunicadas, porque nascem da

³ “Enfin, pour médiatiser l’ouverture du Même sur l’Autre et l’intériorisation de la voix de l’Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage apporte ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l’atteste l’échange des pronoms personnels (...) lequel reflète un échange plus radical, celui de la question et de la réponse où les rôles ne cessent pas de s’inverser? Bref, ne faut-il pas qu’une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l’Autre(...)?” Tradução nossa.

voz do outro sem deixarem de ser primordiais. As mônadas terão tido a função de limpar o terreno, à maneira da dúvida hiperbólica cartesiana ilustrada pelo deus enganador, que uma vez usada pode ser deixada atrás – empregando uma metáfora ricoeuriana podemos dizer que uma vez franqueado o último degrau poderemos empurrar a escada. Assim, garantidos pela operação de transcendentalização fornecido pela mônada, estamos em condições de avançar numa compreensão mais rica, mais densa e mais complexa das entidades que se comunicam e do próprio movimento delas se comunicando.

Precisamos submeter esta tentativa à prova das objeções próprias e alheias antes de prosseguir. A formulação é primária, insipiente mesmo, mas se ela ficar de pé, esta virada terá consequências relevantes tanto para as conclusões de Ricoeur como para as de Husserl nos textos que analisamos.

Um questionamento que fazemos ao estudo de Ricoeur sobre a comunicação é que ele promete uma crítica radical à adoção do modelo, criado para dar conta de aparelhos técnicos em conexão para comércio de dados, no qual há um emissor, uma mensagem e um receptor, para pensar a comunicação humana, pelo menos no campo das ciências do linguísta e do sociólogo em comunicação. Mas, em um certo sentido, sua crítica é bastante pouco radical por quanto preserva a compreensão do processo de comunicação como uma transação entre duas entidades separadas; “entre”: fora de cada uma delas. Duas entidades separadas e autônomas, preexistentes e dadas. Já o modelo que propomos constituiria, ele sim, uma alternativa radical ao reducionismo das teorias da comunicação. Nele não há mais duas entidades separadas, autônomas, preexistentes que comerciam mensagens por algum meio físico, mas co-existências co-dependentes, cooperativas que fazem comunidades, *communitas*, *communicatio*, a partir de atos intencionais que estão presentes como traços ou como gestos constitutivos de subjetividades fundadas na dialética do Um e do Outro. *Communicatio* como palavra e como conceito ganha relevância e peso, altura, extensão. *Communicare* passa a fazer parte das atividades constitutivas da subjetividade e da socialidade.

A comunicação assim compreendida reforça a sua dependência do reconhecimento, ao qual presta ferramentas relevantes, o que, para além do plano ontológico, terá consequências éticas fortes. Consequências emancipadoras, para começar, ao pensarmos a comunicação fora de um modelo técnico que limita nosso

olhar do homem pela assimilação a um artefato e que, nesta nova leitura, a entende como ação de cooperação ancorada no reconhecimento recíproco e na necessidade de uma tal cooperação: necessidade prática, necessidade ontológica. Queda abolida, assim a solidão radical da mônada, por este processo que, demonstrado no plano do noético, faz de cada uma das mônadas a parte de algo maior. Podemos pensar, a partir daqui, numa ética comunicacional, fundada no mútuo reconhecimento, numa co-dependência ontológica.

Buscamos sentar bases sólidas para um pensamento legitimamente filosófico em torno da comunicação humana; a fenomenologia e a filosofia analítica, postas a trabalhar no texto ricoeuriano, nos fornecem os elementos necessários.

Referências bibliográficas:

RICOEUR, Paul. **Discours et communication**. Paris: L'Herne, 2005.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

DUPORTAIL, Guy Félix. **Phénoménologie de la communication**. Paris: Ellipses, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Sur l'intersubjectivité II**. Trad. de Natalie Depraz, Paris: PUF, 2001.